

王船山學術討論集

王 船 山 学 术 讨 论 集

湖南省哲学社会科学学会联合会 合編
湖北省哲学社会科学学会联合会

下 册

中 华 书 局

王夫之的史学理論初探

姚 薇 元

王夫之(1619—1692)字而农,号姜斋,湖南衡阳人,晚年隱居在衡阳曲兰的石船山麓,学者称他为“船山先生”。他是我国明末清初的一位伟大的爱国学者和唯物主义思想家。同时,从史学的角度来看,他又是一位“别开生面”的杰出的史学理論家。

明末清初,由于商品经济的不断发展和资本主义生产关系的萌芽,封建統治的危机,益趋严重。同时,由于滿洲貴族的攻入关內,实行民族压迫政策,激起了各族人民的强烈反抗。民族矛盾掩盖了階級矛盾,原来反对明朝統治的农民起义軍,这时也都采取“联明抗清”的策略,把斗争的矛头轉向入侵的滿洲貴族武装,成为抗清斗争中的主力。

出身于地主家庭的知识青年王夫之,在民族危亡的刺激和人民抗清斗争胜利的鼓舞下,在1648年“举义兵于衡山”^①,抗击南下清軍。失败后又投奔广东肇庆的南明永曆政权;但当他发现永曆政权的腐敗紊乱,不能实现他的政治抱負时,不得不返回了故乡(1651年正月)。

由于清政府的政治迫害,夫之被迫隱遁在湘西山区里,直到

① 見《永曆实录》卷十七《管嗣裘传》及《章灵賦》注。

1669年，才定居于衡阳城外九十多里的石船山麓。在极端艰难的生活条件和政治环境下，他坚持了学术創著工作达四十年，先后完成了《周易外传》、《老子衍》、《黄书》、《庄子通》、《讀四书大全說》、《思問录》、《张子正蒙法》、《侯解》、《噩夢》、《讀通鑑論》和《宋論》等一百多种，四百多卷的学术巨著。通过这些巨著，他不但批判地继承了我国历史上唯物主义传统，而且別开生面地形成了自己的理論体系，把我国封建时代的哲学和史学提高到前所未有的水平。

今天我們对他的史学理論进行初步探討，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，这对继承和发展我国史学的优良传统，促进馬克思列宁主义历史科学的建設，是具有一定的现实意义的。

一 批判旧史論、創立新史論

夫之的史学理論主要反映在他的《讀通鑑論》和《宋論》里。这两部著作是他在晚年思想比較成熟时撰写的。夫之一生从事反对封建腐化势力，挽救民族危亡的时代运动，身受清政府的政治压迫，历尽风险。晚年痛定思痛，对明朝的复灭，“哀其所敗，原其所劇”^①，結合当时现实，分析批判了“上下古今兴亡得失之故，制作轻重之原”^②，撰成《讀通鑑論》和《宋論》。总结了二千年来中国历史的经验教訓，希望“俟之方将”^③“求适于川”^④。不言而喻，他的史学著作是具有深刻的政治意义和一定的战斗性的。

夫之在上述思想的指导下，从具体历史出发，对先秦以来有关中国历史发展的旧理論，如先秦的王霸論，邹衍的五德終始說，汉

① ③ 見《黄书·后序》。

② 王啟：《姜斋公行述》。

④ 《讀通鑑論》卷末《叙論四》。

董仲舒的三統論，乃至宋邵雍的四會說等等中國歷史退化論和宿命論，一一加以駁斥。同時，在打破舊理論的基礎上，他創立了具有歷史進化觀點，充滿着民族自尊心和自信心的“治統與道統”的新學說。

首先他根據古老的历史文獻，結合自己在苗瑤地區的實地觀察，對中國古代社會作出大膽的，但卻近乎實際的精辟論斷。他說：“吾所知者，中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎！太昊以上，其猶禽獸乎！……所謂飢則啣哺，飽則棄余者，亦植立之獸而已矣。”^①夫之在二百幾十年以前，竟敢斷言文明社會以前和禽獸世界差不多，我們的祖先，竟是“植立之獸”。這不能不說是十分驚人的進步言論。他所謂“夷狄”，是指當時邊疆地區的落後部落而言。所以他又說：“自遼古以來，各君其土，各役其民，若今化外土夷之長，名為天子之守臣，而實自據為部落”^②，三代時，“國小而君多，……而暴君橫取，無異於今川廣之土司，吸斃其部民，使鵠面鳩形，衣百結而食草木”^③，直到西周以前，還是“人自為君，君自為國，百里而外，若異域焉，……好則相昵，惡則相攻”^④。

夫之把三代時的“國”，認為部落，所謂“國君”，無異“吸斃其部民”的川廣土司。他用具體的歷史事實論證了中國古代社會並不象人們所想象的那樣文明，徹底打破了“三代盛世”的傳統迷信，從根本上否定了王霸分期的舊說。

夫之對秦漢以來的種種荒謬的歷史理論，更加嚴厲的駁斥。他指斥鄒衍五德終始的宿命論，是“妖妄而不经”的邪說，必須堅決反對。他揭露三國以後的所謂“正統論”，乃是曹操、司馬懿等“竊天

① 《思問錄·外篇》。

② ③ 《讀通鑑論》卷十五、卷二十。

④ 《讀通鑑論》卷二十。

下”的人，为了掩盖他们的“篡夺之迹”，假借“邹衍五德之邪说与刘歆曆家之緒論”捏造出来的。实际上，根本不存在什么“統”，更无所谓“正”。因为“統之为言，合而并之之謂也，因而续之之謂也；而天下之不合与不续也多矣。……有离有絕，固无統也，而又何正不正耶？”他认为“以天下論者，必循天下之公。天下非一姓之私也”。如果一定要“为已亡无道之国，延消謝之运”，把蜀汉刘备比拟东汉光武帝（刘秀），当作“九州兆姓之大君”（正統），那么，“充其义类将欲使汉至今存而后快”。这是歪曲历史事实的胡说！历史上改朝换代，本来“无所承，无所統；正不正，存乎其人而已矣”^①。

他駁斥汉儒的“三統論”把“改正朔，易服色”当作“三代王者承天之精意”是“纖曲塗飾”的謬說。指出正朔之所以需要改換，乃是由于“曆虽精，而行之數百年則必差”的緣故。至于“易服色”的說法，更与历史事实不符。既說“周尚赤”，为什么“周之冕服上玄（黑色）而下纁（浅紅色）”呢？又为什么隋朝規定“黃为上服之尊”，一直相沿到現在还“莫之能易”呢^②？

他对唐宋以来的一切“复古說”，更加痛惡。他指斥韓愈是玩弄詞章的俗儒，王安石是申韓之流，根本不懂得尧舜的治道，却要高談尧舜，大言不慚。实际上只是为統治者“奉尧舜以为鎮压人心之标的”。他們这种行径“与緇黃之流，推高其祖，以树宗风者无以异”^③！至于邵雍“分古今为道、德、功、力之四会”，臆造一代不如一代的“皇、帝、王、霸”的退化論，更是“泥古过高而非薄方今，以蔑生人之性”。他引用唐朝魏征駁斥封德彝的話来抨击这种荒謬的退化論：“若謂古人淳朴，漸至浇漓，則至于今日，当悉化为鬼魅

① 以上引文均見《讀通鑑論》卷末《叙論一》。

② 以上引文均見《讀通鑑論》卷十九。

③ 《宋論》卷六。

矣”^①！接着他列举大量历史事实，论证人类由野蛮趋向文明，而且越到后代，比前代越文明。他說：

“唐虞以前无得而詳考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狃狃榛榛，人之异于禽兽无几也。……三代之季，尤历历可征焉。当紂之世，朝歌之沈酗，南国之淫奔，亦孔丑矣。……春秋之世，杀君者十三，杀父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相杀，姻党相灭，无国无岁无之；蒸报无忌，黷货无厌，日盛于朝野。……春秋之民，尤异于三代之始，帝王经理之余，孔子垂训之后，民固不乏改类，而视唐虞三代帝王初兴，改教未孚之日，其愈也多矣。……唐以太宗为君，魏征为相，柳修仁义之文，而天下已帖然受治，施及四夷，解辮归誠，不待尧舜湯武也。……孰謂后世之天下，难与言仁义哉！”^②

历史本身体现了人类社会由野蛮趋向文明的发展过程，有力的抨击了邵雍等人“今不如古”的退化論。这样，夫之在与一切荒謬的陈腐的历史教条进行斗争中，从而創立了具有历史进化观点的“治統与道統”的学說。他在《讀通鑑論》中写道：

“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是謂治統。圣人之教也，是謂道統。治統之乱，口口窃之，口口窃之，口口窃之，不可以永世而全身。其幸而数传者，則必有日月失軌，五星逆行，……天地不能保其清宁，人民不能全其寿命，以应之不爽。道統之窃，沐猴而冠，……石勒起明堂、辟雍、灵台，拓拔宏修礼乐，立明堂，皆是也。败类之儒，鬻道統以教之窃，而君臣皆自絕于天。故勣之子娃駢戮于冉閔，元氏之苗裔，至高齐而无噍类。”^③

他列举历史事实，论证“天子之位”和“圣人之教”，都有它自己

① 引文均見《讀通鑑論》卷二十。

② ③ 《讀通鑑論》卷二十、卷十三。

的傳統關係，不容許外族或內部權奸的篡竊；即使他們竊奪到手了，也一定要為天地所不容，為人民所推翻而很快地滅亡。

這裡所謂“治統”，按照夫之自己的解釋，就是“帝王之興，以治相繼，奚必手相授受哉？道相承也”^①。他所謂“治”的標準，是指“德足以君天下，功足以安黎民，統一六宇，治安百年，復有賢子孫相繼以飾治。興禮樂，敷教化，存人道，遠禽獸，大造於天人者不可忘，則與天下尊之，而合乎人心之大順”^②而言。這就是說：所謂“天子之位”的“治統”，並不象旧正統論那樣，簡單地把所有登上皇帝寶座的朝代銜接起來，而是指那些建立了全國統一的政權，政治開明，文教昌盛，社會秩序長久安定，受到人民愛戴的朝代。依照這個標準來衡量歷史上各個朝代，夫之認為只有商、周、漢、唐、宋、明六朝才是“以治相繼”，“以道相承”的“治統”。他說：“商周之德，萬世之所懷，百王之所師也。祚已訖而明禪不廢，子孫不可替，大公之道也。”^③“為中國之主嗣百王而大一統，前有所承則後有所授。沛國（劉漢）之子孫若手授之隴西（李唐），隴西之子孫若手授之天水（趙宋）。天水之子孫若手授之盱眙（朱明）。所宜訪求其嫡系，肇封公侯，使修其先祀，護其陵寢，以正中夏之大緒。”^④

夫之把他所認為篡竊或夷狄的朝代，一律排除在“治統”之外。至於秦隋兩朝，雖然都不是夷狄或篡竊^⑤，而且也都是“統一六宇”；但是，“秦以詐力兼天下，蔑先王之道法”，隋朝則“天倫絕，民害滋”^⑥，都沒有達到“治安百年”的標準，所以也不算“治世”。夫之又按照上述標準，打通朝代的界限，把自戰國到明初的歷史，具

① ② ③ 《讀通鑑論》卷二十二。

④ 見《噩夢》。

⑤ 《讀通鑑論》卷十八，夫之論楊隋代周，是“以口口代口口”雖“得之不以其道，而終不可名為篡”。

⑥ 《讀通鑑論》卷二十二。

体划分为下列几个阶段：“战国之爭(前403年)，逮乎秦項，凡數百年，至漢初(前206年)而定。三國之爭(220年)，逮乎隋末，凡數百年，至唐初(618年)而定。安史之亂(755年)，延乎五代，凡百餘年，至太平興國(976年)而始定。靖康之禍(1126年)，延乎蒙古，凡二百餘年，至洪武(1368年)而始定。”^①

这里，夫之把整个元朝列入乱世。这是他的“治統說”的一个主要特点。他根本否认“夷狄”在中原建立統治的合法性，所以他曾指斥“宋濂作史，以元为正，而乱华夷”^②，指出他“修蒙古之史，隐其恶，揚其美”，歪曲历史事实，使得“后之作者，虽欲正之，无征而正之”，造成了“延于終古”^③的大罪过。不言而喻，夫之对实行民族压迫政策的清政权是不会把它列入“治統”之内的。就这点說，他的“治統說”，实际就是反抗民族压迫的思想的理論化。

夫之的“华夷大防”之說，在今天看来，不免显得狹隘和偏激；但在当时反对民族压迫的斗争中，他的治統學說，不仅划清了历史上的大是大非，而且表现了崇高的民族气节，鼓舞了反清运动的继续发展，是有它的积极的、进步的意义。

至于“圣人之教”的“道統”，夫之也有具体的說明，他說：

“若夫百王不易，千圣同原者，其大纲，則明倫也，察物也；其实政，則敷教也，施仁也；其精意，則祇台也，賡敬也，不显之臨，无射之保也。此則圣入之道統，非可竊者也。”^④

可見所謂“道統”，实质上就是儒家传习的经邦济世的大学問。夫之认为这种學問不是敗类之儒所能販賣得了的。敗类之儒所販賣的“道統”，“昧其精意，遺其大纲”，只剩下它的形式；“宮室器物，

① ② ③ 《讀通鑑論》卷十一、卷十六、卷十五。

④ 《讀通鑑論》卷十三。

登降进止之容，造作纖曲之法”。石勒、拓拔宏等的起明堂，修礼乐，不过“沐猴而冠”，乃是“贪利莽者，猥賤之术”^①。真正的“圣人之道統”，他們是偷窃不去的。

夫之的道統說，是和他的治統說密切地联系的。他所謂“治統”是“帝王之統”，而“道統”乃是“儒者之統”。二者“并行于天下，而互为兴替”。在治世，二者相合；在乱世，“帝王之統絕，儒者犹保其道以孤行而无所待。以人存道，而道可不亡”。例如，永嘉之乱，帝王之統已絕，而河西儒者“能守先王之訓典”，传习不废，終于延至“关朗，王通开唐之文教”^②，所以，夫之认为：“天下不可一日废者，道也；君子不可一日废者，学也。……君子自竭其才，以尽人道之极致者，惟此为务焉。有明王起而因之，敷其大用；即其不然，而天下分崩，人心晦否之日，独握天枢，以爭剝复，功亦大矣！”^③

夫之苦心孤詣地号召士大夫传习民族的传统文文化，爭取剝复的机会；同时，这也就是他的实践生活的经验总结。他曾借評論刘琨的失败，表明自己对当前民族斗争的坚决态度說：

“为之而成，天或之也；为之而败，吾之志初不避败也。如行鳥道者，前无所畏，后无所却，傍无所邀，唯遵路以往而已尔。”^④

夫之这种“初不避败”，勇往直前的大无畏的斗争精神是有他的认识根源的。由于长期的“出入险阻”的实践锻炼和历史文化的教养，夫之对民族前途产生了极其宏伟的乐观的信念。他肯定我国几千年的历史是一个不断向前发展的进化过程，三代封建之世，已经“賢于草野之罔据者”^⑤。秦汉以后“郡县一王，……风教日趋于

① 以上引文均見《讀通鑑論》卷十三。

② ③ ④ 《讀通鑑論》卷十五、卷九、卷十三。

⑤ 《讀通鑑論》卷一。

画一，而生民之困，亦以少衰”^①；所以“郡县之制，垂二千年，……合古今上下皆安之”^②。到了明朝，終于形成一个富强昌盛，著名世界的伟大国家了，“中国财足自亿也，兵足自强也，智足自名也。不以一人疑天下，不以天下私一人，休养厉精，士佻粟积，取威万方，濯秦愚，刷宋耻，此以保延千祀，博衣弃带，仁育义植之士毗，足以固其族而无忧矣。”^③

正是在这样的认识基础上，他坚信天子之位的“治統”，虽然暂时被攪乱了；但圣人之教的“道統”，决不会断絕，“天下自无統而儒者有統，道在乎人，……斯道亘天垂地而不可亡者也，勿忧也。”^④他鼓励士大夫要树立雄心壮志，把反对民族压迫的斗争，世世代代地坚持下去，一定会有达到成功的一天。他說：

“困之象曰：君子以致命遂志。……夫志者，执持而不迁之心也。生于此，死于此，身沒而子孙之精气相承以不間，……死而无不可遂也。”^⑤

由此可見，夫之的“治統和道統”的学說，是以历史进化观点为其思想基础的。它是夫之一生从事反对民族压迫和探索民族历史文化的实践結晶，充分表现了崇高的民族气节和真挚的爱国热忱，从而打破了一切中国历史退化論和宿命論的陈腐教条。

二 历史发展的規律和动力說

如上所述，夫之的“治統和道統”的学說是以历史进化观点为其思想基础的；而他的历史进化观点则是从自然进化观点推衍而来。夫之批判地继承了古代哲人，特别是王充、张载等人的唯物主义自然哲学，发展成为他的“理气一源”、“絪縕变化”的自然进化論

① ② ③ 《讀通鑑論》卷二十一、卷一、卷十五。

④ 《黃書·宰制篇》。

⑤ 《讀通鑑論》卷十三。

和“道器一貫”、“以心循理”的认识論。他运用上述自然进化观点和认识原則来考察中国社会历史,探索“上下古今兴亡得失之故”,隱約地提到了有关历史运动的規律和动力問題,創立了“理势合一”,“貞一之理,相乘之机”,“天理寓于人欲”,“圣人見天于心”等等新的概念。这在我国封建时代的史学領域中,是“別开生面”的理論創造。

什么是“理势合一”呢?“理势合一”是从他的“理气一源”的自然史論推衍出来的。夫之在推求历史上历代兴亡得失的原因时,把自然史的理論原則应用到人类社会史方面。他认为自然界的物质(气)变化是一种合規律性(理)的运动。人类社会历史的变化也是一样。他說:

“言理势者,犹言理之势也。犹凡言理气者謂理之气也。理本非一成可执之物,不可得而見,气之条緒节文,乃理之可見者也。故其始而有理,即于气上見理,迨已得理,則自然成势,又只在势之必然处見理。”^①

在自然史方面,事物变化的合規律性(理),是从它本身的条緒节文上表現出来。同样地,在社会史方面,历史变化的合規律性(理),是从它的发展趋势的必然性上表現出来。

在夫之的許多著述中,反复說明“理”和“势”的关系:

“理者,固有也;势者,非适然也(即非偶然的);以势为必然,然而有不然者存焉。”^②

“小德役大德,小賢役大賢,理也。理当然而然,則成乎势矣。小役大,弱役强,势也。势既然而不得不然,則即此为理矣。……凡言势者,皆順而不逆之謂也。从高趋卑,从大包小,不容违阻之謂也。夫然后又

① 《讀四书大全說》卷九。

② 《春秋家說》卷一。

安往而非理乎？知理勢不可以兩截溝分。”^①

“勢字精微，理字廣大，合而名之曰天。”^②

這就是說，理是現象本身所固有的當然條理（即合規律性），勢是必然的趨勢。凡是“當然而然”的合理現象，必然要成為一種“不容逆阻”的趨勢。同時，凡是順着必然的趨勢而存在的現象，也就是合理的。二者是不可分割的。現象本身的合規律性（理）和它的必然趨勢（勢），就是客觀過程（天）。這些就是夫之的“理勢合一論”的基本概念。

夫之在論證“理勢合一”的論點時，舉漢末曹操統一中原為事例。他說曹操以強大役弱小，似乎是不合理的；但當時歷史實際，正如曹操自己所說：“使天下無孤，則不知幾人稱帝，幾人稱王。”曹操統一了中原，“戢其糜爛鼎沸之毒”，“實不得謂弱小之役于人非理之所不可過也”^③。統一當時中國歷史發展的必然趨勢，曹操的作法正是順着這種必然的趨勢，所以它是合理的。

另一方面，他又舉秦始皇變封建為郡縣的事例，論證了“得理自然成勢”的道理。他說，秦朝郡縣之制革除了東周以後“交兵毒民，橫斂繁刑”，減輕了“後世生民之禍”，這是合理的現象，所以也就成為“勢之所趨”，“垂二千年而弗能改”^④的制度了。

夫之把歷史運動的客觀過程，叫做“天”，似乎意味着它是不隨人們的意志為轉移的。所以他說：“人固不可與天爭。”^⑤但這不等於說：人們在客觀規律（天道）的面前，無能為力，只好聽天由命，坐待成功，或束手待斃。夫之認為，如果人是這樣，那就無異於禽魚了。他說：

① ② ③ 《讀四書大全說》卷九。

④ 《讀通鑑論》卷一。

⑤ 《末論》卷七。

“人之道，天之道也。天之道，人不可以为道者也。……鱼之泳游，禽之翔集，皆其任天者也。……夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉。……可竭者，天也，竭之者，人也。人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之，天之所愚，犹将哲之，天之所无，犹将有之，天之所乱，犹将治之。……任天而无能为，无以为



人之所以为人，就在于他不是象禽鱼一样的“任天而无能为”，而是具有主观能动性的。如果人能竭尽其主观努力，也可以做到转弱为强，化愚为哲，变无为有，平乱为治。也就是天定胜人，人定亦可胜天的历史发展的辩证法。

夫之在阐明“人定胜天”的道理时，强调要掌握历史发展过程中的“贞一之理”和“相乘之几”。他在评价西汉贾誼、晁錯时，认为汉文帝对吴王濞的叛乱阴谋，早已测知，其所以隐忍未发，是采取“坐待七国之瓦解，而折箠以收之”的政策，但当时贾誼、晁錯等人却迫不及待“日画策而忧之”，终于激起了“七国之乱”。弄到“血流成渠，国幸存而害亦暂矣”！由此，他作出结论说：

“吉凶之消长在天，动静之得失在人。……智者知天之消长以为动静，而恒苦于躁者之不测其中之所持，……夫天有贞一之理焉，有相乘之几焉。知天之理者，善动以化物；知天之几者，居静以不伤物，而物亦不能伤之。以理司化者，君子之德也；以几远害者，黄老之道也。降比无道矣。”^①

这里所谓“天有贞一之理”，即是说，客观过程本身具有经常一定的合规律性，也就是上文所阐述的“理势合一”的那个“理”。什么是“相乘之几”呢？夫之说：“几者，动静必然之介，伸必有屈，屈则有

① 《续春秋左氏传博义》卷下。

② 以上引文均见《读通鉴论》卷二。

伸，動靜之理然也。”^①“机者，发动之由，只是动于此而至于彼意。”^②

可見所謂“几”就是由動轉靜，由此到彼的轉捩點。所謂“相乘”，就是動靜、彼此、屈伸、聚散、消長、吉凶、生死、治亂、得失、成敗等一切對立面的相互轉化的意思。所以“相乘之几”，也就是客觀過程中的轉捩點。人們只有認識了客觀過程的規律性（知天之理），及其轉捩點（知天之几），才有可能恰當地利用其積極因素造福社會，而避開其為害社會的消極因素。

但是，人們要看出這個“相乘之几”，並不是一件容易的事，《易經》說：“知几，其神乎！”夫之認為“苟非問世之英杰，無能見者”。問題在於要在事前發現它，如果“事後而反觀之，粲然無可疑者”，那麼，事後諸葛亮，“几亦易审矣”！^③

因為，所謂“几者，事之征，吉凶之先見者也”^④，也就是由治轉亂，由亂轉治的“征兆”，這是很難辨認的。根據夫之的觀察，歷史上往往在紛亂之中，出現安定的征兆。例如，五代亂世，自後漢誅殺權臣楊邠以後，篡弑的惡習，從此改變，是為“天下漸寧之始”^⑤。又往往在歌功頌德的太平景象中，出現敗亡的征兆。例如，唐宣宗朝，號稱“小貞觀”，《通鑑》記載他的德政，“若有余美焉”；但在“知治者”看來，都不過是“亡國之符”。等到裘甫一旦起義，“民心之離，於是始矣”^⑥。

所以他認為通常所謂“亂極而治，治極而亂”的“極”的意思，不是“極至”，而是“太極”。他說：

① 《正蒙注·至當篇》。

② 《讀四書大全說》卷一。

③ ④ 《讀通鑑論》卷十四、卷八。

⑤ ⑥ 《讀通鑑論》卷三十、卷二十六。

“动极而静，静极而动，所谓‘动极’、‘静极’者，言动静乎此‘太极’也。如以‘极至’言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉？……方动方静，方静旋动。静即含动，动即含静。……治乱循环，一阴阳动静之几也。今云‘乱极而治’，犹可言也；借口‘治极而乱’，其可乎？乱若生于治极，则尧舜之相承，治已极矣，胡弗即授以永嘉靖康之祸乎？方乱，而治人生，治法未亡，乃治；方治，而乱人生，治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静，阴储动能，故方静而动。故曰‘动静无端’，待其极至而反，则有端矣。”①

夫之把他的“方动方静，方静旋动”的自然哲学应用到社会历史上来，创造了“方治乃乱”、“方乱乃治”的历史运动的辩证法。他认为历史运动的形式，不是直线的往回来复，而是圆圈式的“循环无端”。所以他說：“乱极而治，非一旦之治也；治极而乱，非一旦之乱也。”②“天下之势，一离一合，一治一乱而已。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。”③“天地之气，五百余年而必复，周亡而天下一，宋兴而割据絕。”④这样，他又回到了他所反对过的传统的历史循环論了。

关于历史发展的动力問題，在夫之的史論中，也隱約地涉及到了。上文說过夫之所說的“理势合一”的“天”，只是客觀的合規律性的必然过程，它并不是什么支配人类的上帝。“天之命，有理而无心者也”，所謂“命”，不过是理之流行者⑤罢了。那么，真正支配历史发展的动力，究竟是什么呢？

关于这个問題，夫之在闡釋“天視听自我民視听”的古老命題

① 《思問錄·外篇》。

② 《詩傳》卷四。

③ ⑤ 《讀通監論》卷十六、卷二十四。

④ 《宋論》卷十五。

时，曾经反复地提到过：

“天親，自我民親者也。……天不可知，知之以理，……拂于理則違于天，必革之而后安，……以理律天，而不知在天者之即為理，以天制人，而不知人之所同然者即為天。”^①

“民之視听明威，皆天之神也。故民心之大同者，理在是，天即在是，而吉凶應之。”^②

“天之聰明，自民能通天下之志而悅之，人歸即天與，此天命之實，理固然也。”^③

他肯定“民之視听”是合理的，“民心之大同者”即是天理，民心所向，即是上天所祐，也就是“天命之實”。他又進一步指出“民心之大同者”的具體內容是：

“飲食男女之欲，人之大共也，……貨色之好，性之情也。”^④

“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见（原注：飲食，变之用；男女，合之用），……故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。”^⑤

這是說，飲食男女是人們共同的欲望，即是“民心之大同者”，也就是天理的所在。他反復強調理與欲的同行關係說：

“隨處見人欲，即隨處見天理”^⑥，“人欲之各得，即天理之大同”^⑦，“人欲之大公，即天理之至正。”^⑧“私欲之中，天理所寓。”^⑨

這樣，夫之把社會歷史發展的動因，歸結為人類共同的物質生活的需要。這比較柳宗元的“生人之意”的空泛說法，更落實了一

① 《讀通鑑論》卷十九。

② ③ 《正蒙注》卷二、卷三。

④ 《詩廣傳》卷二。

⑤ ⑥ 《讀四書大全說》卷八。

⑦ ⑧ ⑨ 《讀四書大全說》卷四、卷三、卷二十六。